

[文章编号]1009-3729(2012)01-0071-04

“易有太极,是生两仪”释义辨正

张韶宇

(贵州省社会科学院 文化研究所, 贵州 贵阳 550002)

[摘要]对于《周易》中“易有太极,是生两仪”一句,虞翻之直训、王弼形上之训、孔颖达“明道之大法”之训、朱熹“圣人做易自然之次第”之训、来知得“加一法”之训、王夫之筮法之训等,同异互见,各呈其妙,但释义均不尽通达。近哲高亨以天地释“两仪”、以“是”为“太极”之训简洁明了,思路却与宋明诸儒相同。实质上,从《易传·系辞》和《易纬·乾凿度》对此句的以经解经、以传解经以及刘大钧的考辨中可以看出,其要义在于合本体与功用为一体的哲学之思,诸家注解之异乃各取所需的结果。

[关键词]周易;太极;是生两仪

[中图分类号]B22

[文献标志码]A

《周易·系辞上》第十一章有“是故易有太极,是生两仪。两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业”一节,后世诸学者对此所解差异甚大。《周易》向称难读,其“易有太极,是生两仪”一句也是注疏纷呈,所训释义更是见仁见智。对此,虞翻、王弼、孔颖达、朱熹等诸儒各尽其能事,对“太极”、“两仪”等的解释力求通顺,所持之论可谓精到,然仍感有所不足。近哲高亨所解虽然扼要,依然有可商榷之处。本文拟据《周易》本具之释义功能,依以经解经、以传解经之路径,揭示“易”之形上义,并以其行文特质,对“是”之义作一界定,以求教于方家。

一、对古代诸子关于“易有太极,是生两仪”解读之辨析

对于“易有太极,是生两仪”,唐李鼎祚《周易集解》引虞翻注曰“太极,太一也。分为天地,故‘生两仪’也。”并注“两仪”为“乾坤”。^[1]虞氏以“太极”为“太一”,以“乾坤”为“两仪”,其以“太极”生“两仪”直训“是”为“太极”。此训可谓简洁,但于“易”字未解,如此释“是”亦值得商榷。而王弼在《周易注》中曰:

“夫有必始于无,故太极生两仪也。太极者,无称之称,不可得而名,取有之所极,况之太极者也。卦以象之。八卦既立,则吉凶可定。既定吉凶,则广大悉备。”^[2]这里,王弼依据道家“有生于无”的思想释“太极”为本源性的“无”,把“太极”形上化,释“两仪”等为“有”,并界定“是生两仪”之“是”为“太极”,所以有“夫有必始于无,故太极生两仪也”之论。如此似较虞翻注有长,但对“易”义亦未论及。这种以“太极”为世界初始的根本,把“易有太极”之“易”置而不论的做法,似有“斩首”之嫌。

在《周易正义》中,孔颖达疏此曰“此又明《易》道之大,法于天地,明象日月,能‘定天下之吉凶,成天下之亹亹’也。‘太极’谓天地未分之前,元气混而为一,即是‘太初’·‘太一’也。故《老子》云‘道生一’。即此‘太极’是也。又谓混元既分,即有天地。故曰‘太极生两仪’,即《老子》云‘一生二’也。不言天地而言两仪者,指其物体,下与四象相对,故曰‘两仪’,谓两体容仪也。……万事各有吉凶,广大悉备,故能生天下大事业也。”^[3]这里,孔氏以“易”为易道,认为“易有太极”一节

[收稿日期]2011-10-07

[作者简介]张韶宇(1972—),男,河北省魏县人,贵州省社会科学院副研究员,博士,主要研究方向:易学、佛学。

“明易道之大法”。随之,他论太极为“太初太一”,认为太极就是天地未分之前元气混而为一的状态,并以老子的“道生一”比附太极,这显然有超拔太极进而使之形上化之意图。而且,孔氏沿袭王弼的思路而直训“是生两仪”为“太极生两仪”,亦以此“是”字就是指“太极”,并且引老子“一生二”加以补证。孔氏所解较王弼有长,但于“易有太极,是生两仪”之释,特别以“是”为太极之训恐亦不能使后人信服。

宋代,朱熹《周易本义》注曰:“一每生二,自然之理也。易者,阴阳之变。太极者,其理也。两仪者,始为一画以分阴阳。四象者,次为二画以分太少。八卦者,次为三画而三才之象始备。此数言者,实圣人作《易》自然之次第,有不假丝毫智力而成者。画卦揲蓍,其序皆然。详见《序例》、《启蒙》。”^[4]于此,朱子立足儒学道统,试图以儒解儒。因而,他依据邵子加一倍法,运用“一每生二”的自然之理,释“易”为“阴阳之变”,而“太极”为“其理也”。据此两仪、四象、八卦等得以次第而生,“实圣人作《易》自然之次第”。显然,朱注较王注为优,不失为一家之言。

明代,来知德《易经集注》曰:“‘太极’者,至极之理也。理寓于象数之中,难以名状,故曰‘太极’。‘生’者,加一倍法也。‘两仪’者,画一奇以象阳,画一偶以象阴,为阴阳之仪也。‘四象’者,一阴之上加一阴为太阴,加一阳为少阳,一阳之上加一阳为太阳,加一阴为少阴,阴阳各自老少,有此四者之象也。‘八卦’者,四象之上又每一象之上各加一阴一阳为八卦也。曰‘八卦’,即六十四卦也。”^[5]来注沿袭朱子,释“太极”为“至极之理”,认为此“理寓于象数之中,难以名状”,所以名为“太极”,释“生”为“加一倍法”。这只是更为明确地表述了邵子的加一倍法,并没有多大创建。

清初,王夫之《周易内传》则注曰:“‘太极’之名,始见于此,抑仅见于此,圣人之所难言也。‘太’者极其大而无尚之辞。‘极’,至也,语道至此而尽也;其实阴阳之浑合者而已,而不可名之为阴阳,则但赞其极至而无以加,曰太极。太极者,无有不极也,无有一极也。唯无有一极,则无所不极。……故曰‘易有太极’,言易之为书备有此理也。”^[6]^[P561]这里,王夫之释“太极”为极大、极至,无有不极,无所不极,“其实阴阳之浑合者而已”,并引

周敦颐和张载所论为证,认为太极为阴阳之本体,易为乾坤并建,指出“易有太极”就是“易之为书备有此理”。而且,王夫之进一步解释“是生两仪”曰:“‘两仪’,太极中所具足之阴阳也。‘仪’者,自有其恒度,自成其规范,秩然表见之谓。‘两’者,自各为一物,森然迥别而不紊。……‘是生’者,从易而言,以数求象于寂然不动者,感而通焉。自一画以至于三,自三以至于六,奇偶著阴阳之仪,皆即至足浑沦之乾坤所笃降,有生起之义焉,非太极为父、两仪为子之谓也。阴阳,无始者也,太极非孤立于阴阳之上者也。”^[6]^[P562]于此,王夫之对“两仪”作出了明确界定,认为“‘两仪’,太极中所具足之阴阳也”;并立足于易而以筮法解释“是生”,谓“生”为生起义,而不是以“太极”为父生出“两仪”之子。概言之,王夫之以“易”为书,以“太极”为本体,以“两仪”为用,以筮法释“是生”,其结论是以“太极”生起“两仪”,“阴阳”两仪即“无始者也”,而“太极”则是“非孤立于阴阳之上者也”。显然,王夫之所论较前注更为明晰,其释“易”为书,以“太极”为本体生起阴阳“两仪”,确有创进。但其释“易”为书、以筮法释“是生”仍需讨论。

二、对近哲高亨关于“易有太极,是生两仪”解读之考辨

近哲高亨先生在《周易大传今注》中说:“太极者,宇宙之本体也。宇宙之本体,《老子》名之曰‘一’,《吕氏春秋·大乐》篇名之曰‘太一’,《系辞》名之曰‘太极’。盖《系辞》称最高之物为极,故前文称三才为三极。宇宙之本体是包括天地之最大最高之物,故称为‘太极’。以筮法言之,前文曰:‘大衍之数五十有五。’即象太极,故曰‘易有太极’。”^[7]高先生于“易”未明释,然可作书解;于“太极”则明释为宇宙之本体,即为“天地之最大最高之物”,进而以此比附于《老子》的“一”。此论虽颇有见地,但以“一”为老学最高之物恐不确。因为在老子是“道生一,一生二,二生三,三生万物”,“道”是老子学说的根本。他以“大衍之数五十有五”为象太极,类似王夫之以筮法释之。而对于“是生两仪”,高先生解释曰“两仪,天地也。《国语·周语》:‘百官轨仪。’韦注‘仪,法也。’天地各有法象,下文曰‘法象莫大乎天地。’故称天地为两仪。”

宇宙之本体太极分而为天地，故曰‘是生两仪。’以筮法言之，上文曰‘分而为二以象两’，即象两仪也。”^[7]高先生以天地释“两仪”，以“是”为“太极”，此论简洁明了，其致思路径同宋明诸儒，其得失亦同。

三、对“易有太极，是生两仪”诠释之再诂

然若以经解经、以传解经，则《易传·系辞》自有一番论道。《系辞》曰“神无方而易无体。”“易”本身是没有形体的。不论今本《系辞》“生生之谓易”或帛本《系辞》“生之谓易”，二者均昭示了“易”的生化和创生功能，这里所谓“生”就是“天地之大德”，由此而展现了“易”的根源义。《系辞》又曰：“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？”它则进一步揭示了“易”的静态相状特质，昭示“易”内绝诸虑、外息诸缘的“寂然不动”的品性。此为“易”之体。同时，“易”又具有“感而遂通天下”的动态功能，此为“易”之妙用，由此而成就“天下之至神”。而且，今本《系辞》还有“夫易广矣，大矣。以言乎远则不过，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣”、“易简之善配至德”、“易其至矣乎，夫易，圣人所以崇德而广业也”、“天地设位，而易行乎其中矣”、“乾坤其易之门邪”、“夫易，彰往而察来”、“易与天地准”、“夫易，开物成务”，凡此种种都是易经文本本身对“易”义的经典注解。以上诸解进一步揭示了“易”的“大”、“至”、“崇”、“广”的特性和“彰往而察来”、“与天地准”、“开物成务”的功用。究其实，“易”其实就是合本体与功用于一体，即体即用而为一的“体用不二”之哲思。

《易纬·乾凿度》在释“易”有“三易”时说“孔子曰‘易者，易也，变易也，不易也，管三成为道德苞籥。’易者，以言其德也，通情无门，藏神无内也。光明四通，效益立节，天地烂明，日月星辰布设，八卦错序，律历调列，五纬顺轨，四时和，粟孳结。四渎通情，优游信洁，根著浮流，气更相实，虚无感动，清净炤哲，移物致耀，至诚专密，不烦不挠，淡泊不失，此其易也。……故易者，天地之道，乾坤之德，万物之宝。至哉易，一元以为元纪。”^{[8] (P77-78)}于此，《易纬·乾凿度》作者假孔子语，认为“易”有三

义，明确提出“易者，易也，变易也，不易也”三义。这成为后世解读“易”义的经典依据。并且，《易纬·乾凿度》对此三义分别进行解说，明确指出“易”就是“以言其德也，通情无门，藏神无内也”，具有“光明四通，效益立节”等功用，这是对“易”所作的根源性解读，揭示了“易”的形上义及其功用。所以，在《易纬·乾凿度》作者看来，“易”之德性“通情无门，藏神无内”，其用又“光明四通”、“四渎通情”，这就使“易”具有了本体化的倾向。而且，《易纬·乾凿度》还说“既然物出，始俾太易者也。太易始著，太极成，太极成，乾坤行。”郑康成注之曰：“太易，天地未分，乾坤不形也。太易，无也。太极，有也。太易从无入有，圣人知太易有理未形，故曰太易。”^{[8] (P113-114)}这就是说“太易”作为宇宙本源，无形无象，其成形即为“太极”，太极成则乾坤得以流行。这是以“太易”为无为之体，生化之源，具形上之义，而以“太极”为生化之用，成就乾坤为生化之迹。更进一步，《易纬·乾凿度》又说“夫有形生于无形，乾坤安从生。故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成，而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔。”郑注曰“天地本无形，而得有形，则有形生于无形矣。故《系辞》曰‘形而上者谓之道。’夫乾坤者，法天地之象质，然则有天地，则有乾坤矣，将明天地之由，故先设问‘乾坤安从生’也。以其寂然无物，故名之为太易。……此明太易无形之时，虚豁寂寞，不可以视听寻。《系辞》曰‘易无体。’此之谓也。”^{[8] (P81-82)}于此，《易纬》依“有形生于无形”之理，明确开示“太易”为未见之气，指出“易”的特质是“视之不见，听之不闻，循之不得”，并“无形畔”。而郑注所论亦可谓锦上添花。

特别是，今人刘大钧先生依据对今本《系辞》“易与天地准”和帛本《系辞》“易与天地顺”的考辨而肯定“易”具本源义。他说“易是无形体的，易乃‘形而上者谓之道’，它只是‘以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占’。”^{[9] (P155-157)}刘先生此论可谓深谙“易”之真谛。更进一步，刘先生指出，乾坤（亦即天地）与易的关系其实是一种“道”与“器”的关系“今本《系辞》作

‘乾坤成列,而易立乎其中矣’,而帛本作‘而易位乎其中矣’。古‘立’‘位’二字互通,然由此段文义考之,帛本作‘位’较今本曰‘立’于义更符合‘神无方而易无体’及‘形而上者谓之道’的精神”。^[9](P157)此可谓卓识,也是对以往易注的超越。

若从行文语序而论,“易有太极”之后为“是生两仪,两仪生四象,四象生八卦……”颇费琢磨的是“是生两仪”的“是”字。对于“是”字,《说文解字》训为“是,直也。从日正。”^[10]而在古汉语中,“是”字具多义:其一,对,正确,与“非”相对。其二,为指示代词,近指,义为“此”、“这”,“这个”,“这样”,“这样看来”,“由此看来”。其三,连词,“是以”,“是故”,即今“所以”、“因此”等。其四,判断词,“是”。其五,匡正,订正。其六,同“甚”,等等。很明显,在这里,从上下行文和句读看,“是”字解为“其二”、“其三”义较妥,即可能是指示代词或连词。若为指示代词,于此一可能指代“太极”,二可能指代“易”,三亦可能指代“易有太极”;若为连词,则可作“所以”、“因此”等解。其实,若以后面“是生两仪,两仪生四象,四象生八卦……”的行文特点看,在“易有太极”后,如果用“是”指代“太极”的话,反而不如直接用“太极”二字,因为后几句明显是以顶针式修辞行文,以“是”字指代“太极”与

此行文特点不符。这样“是”字就可能指代“易”或“易有太极”,抑或别有所指,乃至以“是”为连词,上下行文均可解通,只是见仁见智,各取所需而已。

[参 考 文 献]

- [1] 张文智. 周易集解导读 [M]. 济南: 齐鲁书社, 2005: 381.
- [2] 王弼. 王弼集校释(下册) [M]. 楼宇烈, 校释. 北京: 中华书局, 1980: 553.
- [3] 刘玉建. 周易正义导读 [M]. 济南: 齐鲁书社, 2005: 395.
- [4] 萧汉明. 周易本义导读 [M]. 济南: 齐鲁书社, 2003: 242.
- [5] 来知德. 周易集注 [M]. 张万彬, 点校. 北京: 九州出版社, 2004: 645.
- [6] 王夫之. 周易内传 [M]. 李一忻, 点校. 北京: 九州出版社, 2004.
- [7] 高亨. 周易大传今注 [M]. 济南: 齐鲁书社, 1979: 538.
- [8] 林忠军. 《易纬》导读 [M]. 济南: 齐鲁书社, 2002.
- [9] 刘大钧. 今、帛、竹书《周易》综考 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005.
- [10] 许慎. 说文解字 [M]. 徐铉, 校定. 北京: 中华书局, 1963: 39.

(上接第70页)

个单行道上,只有由仁而礼才是可靠的,只有在内在自觉基础上建构起来的外在规范才是有保障的,所以应强调心性的扩充。但事实证明,仅仅以心性作为基础,忽视礼的规范作用,反而是最不可靠的。而孔子的仁与礼更像一条双向道,在人与人之间、礼与仁之间存在一个双向的互动过程,两者是相互建构、互为基础的。说荀子更接近孔子,是因为荀子不仅不排斥欲望,而且提出要养欲养情,称情而立文。

在后世儒家中,宋明理学最能体现这种分歧。朱子一派偏重道问学,象山一派偏重尊德性;朱子一派言性即理,象山一派言心即理。朱子认为心乃理与气相合而生的具体事物,与抽象之理完全不在同一世界之内,心中之理即所谓性,心中虽有礼而心非礼,其所见之实在有两个世界,一不在时空内,一在时空内;而象山所见之实在则只有一世界,即

在时空内者,而此世界即与心为一体,所谓“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”。朱子以为“天下无无性之物”,所以一物之成,皆禀其理,所禀之理即其性也;而象山则认为“四端者,即此心也”,“在天为性,在人为心”。朱子之理虽与荀子之礼不是同一个东西,但他试图把理客观化、概念化、体系化,在作用上与荀子之礼有相通之处,即以礼来建构心性。

[参 考 文 献]

- [1] 冯友兰. 中国哲学简史 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1996: 60, 124.
- [2] 史次耘. 孟子今注今译 [M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1978.
- [3] 熊公哲. 荀子今注今译 [M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1977.
- [4] 赖炎元. 春秋繁露今注今译 [M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1984: 268.